

# Laicismo ideológico e laicidade

## Entre a ideia de tolerância e a tentação totalitária

ANTÓNIO MATOS FERREIRA\*

Na ribalta da actualidade tem vindo a ocupar lugar destacado, e de forma persistente, um conjunto de tensões sócio-políticas que se exprime em termos religiosos e coloca, com grande acuidade, os mais variados problemas em torno da natureza das religiões e do papel por elas desempenhado nas sociedades. O reconhecimento da crença e da prática do culto, enquanto direito fundamental dos indivíduos, esbarra com aspectos significativos de múltiplos procedimentos religiosos que surgem, em larga medida, como antagónicos de dimensões da vida individual e social consideradas também como muito importantes. As tensões existentes são profundas, porque dizem respeito ao confronto de mundividências muito distintas transportadas por esses mesmos universos religiosos, cristalizando atitudes de rejeição mútua e de exclusão.

Esta situação evidencia-se quotidianamente em torno de identidades sociais e políticas que, reivindicando verdades e conformando-se a determinadas confissões religiosas, se digladiam gerando níveis de grande violência verbal e física. Tal vertigem não opõe só comunidades a comunidades, mas atravessa transversalmente cada sociedade na exacta medida em que se procura afirmar a pluralidade aí presente. Embora esta disputa entre configurações de sentido não seja exclusiva das sociedades ocidentais, ao nível destas verifica-se existir, contudo, um grau elevado de desconfiança e de afrontamento que ressalta

---

\* Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa. Docente de História da Igreja e de História do Cristianismo na Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa e na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

constantemente, nomeadamente pela necessidade de inclusão de experiências religiosas distintas da tradição cristã. Efectivamente, na época actual, a vivência religiosa das pessoas encontra-se condicionada por múltiplos factores, correspondendo também a histórias distintas.

Constata-se, em particular, que nas sociedades ocidentais se desenvolveu um processo de autonomia da consciência individual em contraponto ao social e ao religioso, formulado através da possibilidade do exercício da crítica e da escolha. Todavia, através de vários expedientes, e decorrente de certas circunstâncias, permanece colocada a questão do lugar da religião na sociedade e da legitimidade das suas manifestações públicas. A busca da paz e harmonia sociais, como expressão da necessidade e do desejo de realização das pessoas em sociedade e enquanto exercício da liberdade individual, tornaram-se relevantes, conduzindo à destrinça entre religião e sociedade.

Este processo não foi só de natureza conjuntural, mas emergiu como desiderato civilizacional na medida em que, verificando-se a persistência da experiência religiosa individual e colectiva, manifestaram-se simultaneamente correntes reivindicativas de autonomia em relação à tutela desse mesmo religioso. Assim, processando-se essa autonomia do religioso e do sócio-político, evidencia-se a existência de diferentes esferas que, apresentando-se muitas vezes como concorrenciais e até antagónicas, estabelecem níveis de enquadramento dos indivíduos e definem horizontes de existência social para além do quadro da religião. Todavia, nas diversas circunstâncias da contemporaneidade, interessa interrogar e compreender quanto o próprio terreno do religioso se tem alterado – metamorfoseado – afim de poder responder às inquietações existentes e estabelecer os contornos do viver individual e social, assumindo-se também como realidade autónoma. Esta autonomia não se confina a um individualismo fechado, mas tem a ver com a possibilidade de cada um se dizer na relação com os outros. A interacção relacional refractária das formas totalitárias do viver social implica essa enunciação do «eu» distinto do «tu» e do «ele», recusando a diluição ou a destruição do diferente, mas estabelecendo uma formulação de sentido onde convergem e cooperam as múltiplas formas de interrogação da pessoa ao nível da prática social.

A vivência religiosa não corresponde exclusivamente a algo susceptível de ser reduzido a um quadro individual e privado porque as formas dessa experiência transportam sempre representações da realidade e imagens sobre o ser humano e o estar no mundo, o viver em sociedade. Sendo a religião uma experiência humana concretiza-se em atitudes e práticas que implicam mediações, mais ou menos institucionalizadas, mais ou menos embrenhadas no tecido e dinâmica sociais. No que respeita as tradições referidas à transcendência, em particular nos monoteísmos, verifica-se uma objectivação societária que, historicamente, gerou formas de poder teocrático com implicações ao nível da percepção da autoridade e do exercício do poder, e consequentemente

também ao nível das vinculações sociais e das representações sobre a própria natureza do homem. Porém, ou pela via da espiritualização e mística, ou pela valorização encarnacional da revelação, tem-se historicamente sublinhado ou disponibilizado a hipótese de uma prática religiosa que, sendo social, assenta predominantemente numa interioridade onde a relação com a transcendência – Deus – corresponde à própria experiência de liberdade do crente vivificada pela graça divina. Isto é, o acto crente tem uma objectividade que, mais tarde ou mais cedo, conduz à liberdade<sup>1</sup> como expressão da relação íntima de cada um com o horizonte de sentido estabelecido pela percepção do divino, implicando uma exigência social em que nem o religioso nem o político esgotam a determinação possível de cada um ou de cada grupo (comunidade), pois nessa relação afirma-se uma instância distinta – a transcendência – que alarga permanentemente as fronteiras da própria realidade.

Cada indivíduo participa, e de forma concomitante, na realidade estabelecida pelo enquadramento do Estado – também este uma construção histórica – e pelas instituições religiosas que, socialmente, conferem sentido de pertença e identidade. Estes planos, que dizem respeito à possibilidade da manifestação individual e colectiva – como acto público – da vivência religiosa, correspondem a facetas que não são incompatíveis entre si, mas que têm obrigado a um lento percurso de discernimento entre os diversos poderes que existem na sociedade e aí pretendem exercer a sua influência, ou mesmo, a sua hegemonia. Em termos sociais, tem-se verificado a necessidade de destringir e autonomizar diversas instâncias de sentido, de atribuição de significado, de criação e gestão de laços interpessoais e comunitários. Este processo de separação corresponde à exigência individual e social de se tomar a liberdade não como abstracção ou anomia, mas exactamente como uma etapa fundamental do desenvolvimento da consciência humana e adequado sentido de responsabilidade.

Em primeira instância o Estado – como conjunto de instituições, meios simbólicos e práticos de gestão das múltiplas dinâmicas sociais – encontra-se confrontado pelas exigências colocadas a partir do campo religioso e pela liberdade individual requerida por cada membro da sociedade. Nela se reflecte a problemática colocada pela maior ou menor importância que o religioso assume na vida das pessoas. Por isto mesmo, é capital o modo como cada experiência

---

<sup>1</sup> A liberdade constitui, dentro da problemática da vinculação social, o relacionamento com a realidade e o reconhecimento da alteridade enraizados na autonomia individual enquanto instância de consciência, de escuta (integração) e de responsabilidade (capacidade de responder, dialogar com o outro).

religiosa coloca a questão da sociedade e cultiva as relações dos crentes com os outros que a ela pertencem.

O religioso, pelo acto crente e pelas dinâmicas de pertença, surge sempre como referência de inclusão e de exclusão sociais; assim, nas várias sociedades, coloca-se também a questão de saber em que medida a religião é determinante para integrar, excluir ou expulsar os seus membros. Para as sociedades que valorizam a liberdade individual, como capacidade de escolha e determinação de cada um, a liberdade religiosa tornou-se uma exigência e um requisito para realização plena dos indivíduos como cidadãos, crentes ou não. É a liberdade de crença, e não a crença em si, que se constitui como referência de integração social. As sociedades que se fundamentam no reconhecimento da liberdade individual são aquelas onde cada um se pode determinar religiosamente como assunção da sua consciência, onde é possível a interrogação e a crítica, sem pretender submeter os outros ou sem reproduzir mimeticamente uma qualquer subordinação grupal. Por isto mesmo, importa que o religioso seja considerado como uma instância de trabalho cultural em qualquer sociedade, não restrito a uma elite autorizada mas extensível de forma universal.

Durante muitos séculos, o Estado tutelou – como instrumento de coacção – a vivência religiosa das populações. Mas também, de uma ou outra forma, as instituições religiosas encaravam o Estado como garante e protecção de determinada prevalência confessional, entendida esta como expressão de coerência e coesão sociais. Isto é, verificava-se a conjugação orgânica do poder institucional das sociedades com a determinação envolvente proporcionada pela religião como *modus vivendi* das populações. Esta conexão surgia como apetência quer por parte do Estado, quer por parte das instituições religiosas. Foi nas sociedades trabalhadas por experiências religiosas apresentando uma organicidade institucional – as Igrejas – que se verificou, pela concorrência com o Estado, um longo e complexo processo de autonomização e de separação entre o religioso e o político, entre a crença e a cultura, entre a religião e a sociedade. Os graus desta diferenciação são muito distintos e complexos, não se tratando do desaparecimento ou rarefacção do religioso, mas conduzindo este a novas plataformas de elaboração da sua identidade e das suas práticas.

A sucessiva fragmentação do cristianismo no Ocidente, em particular desde o século XVI, gerou uma pluralidade confessional que, integrando a emergência da modernidade<sup>2</sup>, proporcionou a formulação da tolerância como requisito da

---

<sup>2</sup> Sobre esta emergência da modernidade cf.: Louis DUMOND – *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris : Éditions du Seuil, 1983; e, Paul VALADIER – *Éloge de la conscience*. Paris : Éditions du Seuil, 1994.

convivência social<sup>3</sup>, mas também provocou o enfrentamento entre o espaço do religioso e do político enquanto especificidade de uma concorrência, própria da laicidade, ao procurar influir e enquadrar os indivíduos<sup>4</sup>. Esta concorrência diz respeito directamente aos aspectos formais e informais que caracterizam os processos de atribuição de sentido à existência quotidiana. A noção e a prática de contratualização social, geradoras da modernidade da cidadania, intensificaram uma disputa entre a política, a sociedade e a religião, não já circunscrita à delimitação dos espaços e fronteiras entre temporal e espiritual, mas introduzindo outras fracturas e concorrências como entre o público e o privado, o religioso e o não-religioso, evidenciando a existência no interior da mesma sociedade de uma disputa entre instâncias diferenciadas de produção de sentido, procurando através do Estado alcançar o controlo sobre a sociedade. Foi a possibilidade de estabelecer, de forma competitiva, outras instâncias de formulação do sentido de viver que, restringindo ou retirando ao clero – como elite da institucionalização do religioso – parte do seu tradicional controlo social, desencadeou o processo de laicização<sup>5</sup>.

Este percurso caracterizou-se, em determinados contextos, como um combate entre a religião, tomada como identidade de indivíduos e grupos, e a emergência ideológica e societária de práticas religiosas distintas das existentes,

---

<sup>3</sup> Este requisito de convivência social foi expresso no processo político-religioso que encaminhou John Locke (1634-1704) para a sua formulação da tolerância, que teve uma enorme influência na sua posteridade. Cf. João Baptista MAGALHÃES – Locke: *A «Carta sobre a Tolerância» no seu contexto filosófico*. Prefácio de Arnaldo de PINHO. Porto: Edições Contraponto, 2001. A tolerância baseou-se num processo de distinção entre a exterioridade e a interioridade, nascida num processo de intensa luta onde as correntes confessionais – transportando distintos objectivos políticos – disputavam uma influência concorrencial e antagónica. A experiência religiosa, sendo inseparável do social, fica, em certo sentido, diferenciada da fé. Isto é, a sociedade, pela lei, garante um grau de pluralidade consentânea com a pacificação interna da sociedade; mas, ao nível interior de cada um, a determinação religiosa e a ética decorre da lei do Evangelho, definindo-se, assim, uma instância de liberdade – a consciência individual – inalienável e não-coagível por qualquer força exterior. Neste âmbito, a tolerância surge, sobretudo, como uma prática assente no diálogo, donde ser-lhe atribuída a função de requisito fundamental para a instauração das sociedades democráticas.

<sup>4</sup> Nos países católicos este afrontamento teve particular incidência na medida em que se afrontaram duas organicidades tutelares da sociedade: a Igreja e o Estado. Cf. Jean-Claude ESLIN – *Dieu et le pouvoir: théologie et politique en Occident*. Paris: Éditions du Seuil, 1999.

<sup>5</sup> «[...] como fenómeno e como situação, a laicidade resulta de um amplo e complexo processo civilizacional e inscreve-se numa confluência entre duas esferas acordadas como constitutivas da experiência humana e das sociedades: temporal e espiritual, cujas fronteiras são de difícil delimitação» (António MATOS FERREIRA – *Laicidade*. In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Dir. Carlos Moreira AZEVEDO. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001, vol. 3, p. 59)

práticas de apostasia ou de descrença (do ateísmo<sup>6</sup> ou de qualquer outra forma de negação transcendente<sup>7</sup>), não já como simples possibilidade mas como vontade específica de alargar ao todo social dinâmicas de substituição da religião tradicional. Em grande medida, tal desiderato recobre o que se designa como laicismo. Isto é, o laicismo surge como o conglomerado de tendências que, por diversas vias e de forma voluntarista, pretendem estimular o retraimento ou desaparecimento da religião enquanto tal. Todavia, se o laicismo se manifestou na afirmação da laicidade da sociedade, esta não se reduz ou confunde com este militantismo redutor no que respeita à religião e às instituições religiosas. A laicidade corresponde, no interior do processo de secularização<sup>8</sup>, ao reconhecimento e afirmação de um paradigma de pluralidade onde, podendo existir proselitismo, não é legítimo qualquer forma de coacção directa ou indirecta para impor qualquer tipo de quadro de convicções, muito menos utilizando a autoridade do Estado. Entendida objectivamente, a laicidade pretende, entre outros aspectos, limitar as formas de dominação que impeçam o desenvolvimento e o exercício da liberdade individual, não por se tratar de um fim em si, mas porque essencial para a convivência dos indivíduos em sociedade, reconhecendo e respeitando as suas diferenças.

Assim, a expressão totalitária das crenças tanto se pode encontrar do lado do Estado, da religião ou da sociedade. Os totalitarismos não correspondem só a um determinado momento histórico, como também não se reduzem a determinados sistemas políticos. Considerado em si mesmo, o totalitarismo comporta a fusionalidade do indivíduo pela imposição de formas de coacção e de subordinação que esvaziam e anulam as diferenças individuais e de grupo, pela dominação de um qualquer princípio – político, cultural, religioso ou social – de uniformização e de instrumentalização de toda a realidade. O exercício totalitário do poder, qualquer que seja, normalmente é acompanhado por graus

---

<sup>6</sup> «O ateísmo, independente das religiões, pode ser concebido com a grandiosa tentativa do homem para inventar um sentido, para autojustificar a sua presença no universo material, para se construir um lugar inexpugnável. [...] A história do ateísmo não é simplesmente a história de um ideia, mas igualmente a história de um comportamento. [...] A história do ateísmo não é a história de um punhado de indivíduos. Ele diz respeito a centenas de milhares de pessoas que não podem acreditar em Deus. Porque a fé não se decreta, não se demonstra, não se impõe do exterior» (Georges MINOIS – *Histoire de l'athéisme*. Paris: Fayard, 1998, p. 14 e 15).

<sup>7</sup> Esta negação inscreve-se num processo cultural e social de procura e interrogação, muitas vezes objectivado num combate contra as instituições religiosas, mas procurando, simultaneamente, estabelecer um horizonte de afirmação da liberdade individual como expressão de um humanismo crítico. Cf. Jacqueline LALOUETTE – *La libre pensée en France: 1848-1940*. Prefácio de Maurice AGULHON. Paris: Albin Michel, 1997.

<sup>8</sup> Cf. António MATOS FERREIRA – *Secularização*. In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Dir. Carlos Moreira AZEVEDO. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001, vol. 4, p. 195-202.

elevados de violência e de violentação de pessoas e grupos, acarretando formas persecutórias e aniquiladoras dos contrários, não sem deixar de entrar numa espiral de certa autofagia social. Se o laicismo, em algumas circunstâncias, se apresentou e apresenta totalitário, a laicidade tem como horizonte contrariar e impedir qualquer forma de totalitarismo, na medida em que reconhece como fundamento da sociedade o valor da pluralidade<sup>9</sup>. A pluralidade não deixa de transportar e formular contradições e tensões, mas este quadro de reconhecimento e gestão da realidade plural é próprio da laicidade.

## 1. Questionar a religião e as instituições religiosas

As formas religiosas ao pretenderem condicionar, não só a vida de cada crente mas de toda a sociedade, desempenham e desenvolvem a sua componente de proselitismo; ao fazê-lo, contrariam todos aqueles que não aceitam ou não pretendem acatar essa tutela do religioso. A verdade universalizante, que cada religião especificamente transporta, confronta-se com a liberdade individual daqueles que pertencem e participam nessas mesmas sociedades. A fonte de existência e de conhecimento constituída por cada religião confronta-se com formas e escolhas diferenciadas do viver e do conhecer. Sociedades há onde esta dissociação não se verifica, ou mesmo, onde esta não é possível ocorrer<sup>10</sup>. E, assim, a possibilidade de se afirmar socialmente outras verdades – outras formas de crença – surge como um constante desafio às religiões, com consequentes e profundas implicações sociais. A verdade religiosa, mesmo na sua capacidade de fundamentação ética, encontra-se, senão relativizada<sup>11</sup>, pelo menos inserida no campo mais vasto da compreensão e vivência da realidade, acabando por ser afrontada por outros princípios e modos de vida que surgem, não só contraditórios, mas em oposição. A verdade religiosa transporta sempre um determinado grau de racionalidade, a qual ao ser trabalhada individual e socialmente é geradora de contraditório e de crítica, donde a crença constituir-se como um acto de liberdade, um modo de ser<sup>12</sup>; caso contrário, a religião surge

---

<sup>9</sup> Cf. Paul DUMOCHÉL – *La tolérance n'est pas le pluralisme*. Esprit. 224 (1996) 165-182.

<sup>10</sup> É sempre delicado generalizar situações, mas existem sociedades em que a referência específica a determinada formulação religiosa, não só determina os comportamentos individuais, como constitui o marco da coacção social.

<sup>11</sup> Por relativização não se pode entender sinonimamente como sem valor ou importância; a verdade religiosa pode manter a sua centralidade e crítica, conduzindo-a à necessidade de formular novos patamares de inteligibilidade e novos recursos de linguagem.

<sup>12</sup> Importa estabelecer uma distinção entre crença e fé. A crença envolve a adesão a representações, enquanto a fé decorre dos laços criados com a divindade, donde ganha relevância o acreditar na iniciativa divina entendida como revelação.



como manipuladora e destruidora da consciência individual. As religiões formam a consciência humana, mas esta, de um modo ou de outro, exige liberdade para poder afirmar-se enquanto tal.

Houve, pois, um processo social, com destaque para as sociedades ocidentais e marcadas em grande medida pelo cristianismo, que conduziu ao surgimento de uma área ideológica que associou a transformação da sociedade ao afrontamento do religioso e, em particular, das suas mediações simbólicas e institucionais. Este universo ideológico, convergindo nele múltiplas componentes, expressou-se no laicismo<sup>13</sup>, cuja história e conteúdos apresentam enorme complexidade. Em determinados momentos esta corrente ideológica desenvolveu procedimentos políticos e sociais conducentes à descristianização compulsiva da sociedade e à institucionalização de práticas de substituição do controlo religioso, preconizando uma ética de natureza cívica universal, assente na racionalidade, valorizando uma simbólica e uma ritualização em torno de variantes do patriotismo ou de um civismo dirigido ao todo social. Por isto mesmo, o laicismo surge associado ao esforço de se contrariar as marcas religiosas e a presença das instituições religiosas na sociedade, despendendo intensos graus de agressividade e manifestando um confronto público em torno de determinadas áreas sociais, com destaque para o ensino, mas também em relação a outras onde se exerce a função do Estado. Nas sociedades liberais, a ocupação e o exercício do poder tornou-se uma instância privilegiada de disputa, porque estava em jogo a influência política da religião e dos que a contrariam.

---

<sup>13</sup> Muitos autores pretendem acantonar o laicismo a uma atitude ideológica própria do revolucinarismo francês, atribuindo-lhe uma especificidade cultural. Mas, quando se observa com mais detalhe determinadas posições noutros contextos culturais, encontram-se também níveis de combate e de recusa das formas religiosas estabelecidas. Por isso, muitos autores consideram o laicismo como similar ao secularismo. Estas duas categorias encontram-se estabelecidas na língua francesa e nos espaços culturais por ela influenciados. A tradição anglo-saxónica formula-se essencialmente em torno da secularidade e do secularismo, porque retém o processo de autonomia do indivíduo em matéria religiosa decorrente da cissiparidade própria das múltiplas correntes cristãs, nas quais o clero se encontra relativizado ou é inexistente. Nesta tradição encontram-se tensões entre o indivíduo e a congregação religiosa, entre a congregação e a sociedade; contudo, a sociedade é tendencialmente compreendida como composta por uma pluralidade de comunidades crentes e a incredulidade como um assunto individual. No caso específico dos Estados Unidos da América, a ordem social, apesar de intimamente imbricada em manifestações sociais da crença, estabeleceu como fundante uma separação entre o Estado e as Igrejas, procedendo a uma desconfessionalização do Estado contrariamente ao regalismo que se verificava na totalidades dos Estados europeus nos finais do século XVIII, em sociedades confessionalmente homogéneas. Nas sociedades de tradição predominante do Catolicismo romano, ou da Ortodoxia, onde a Igreja se auto-compreende como realidade total, mediada pelo clero, tendeu a sublinhar-se esse «combate religioso» através de um embate concorrencial entre a instituição religiosa e as forças sócio-culturais e políticas críticas dessa mesma instituição, marcadas por procedimentos de forte anticlericalismo.



Verifica-se assim que, em certa medida, o religioso fica enleado nas questões que se dirimem politicamente, nomeadamente no que se refere à sua capacidade de influir e determinar a consciência dos cidadãos. A evocação da neutralidade do Estado soçobra na medida em que nele se espelham necessariamente as lutas político-partidárias e ideológicas presentes na sociedade; nomeadamente, porque a consciência de muitos cidadãos encontra-se determinada pelas suas convicções religiosas. Mas, em cada sociedade também se verifica que muitos cidadãos, pela sua aproximação à crença de um modo crítico, transportam um debate que também envolve a religião no sentido em que esta pode ser apreciada diversamente no interior de uma determinada tradição e processo crente. Assim, não existe só um debate entre «a religião» e «a sociedade», pois a religião surge também como instância de controvérsia sobre o entendimento da verdade e as respectivas representações sobre a realidade, o que não deixa de ter incidências no seio das sociedades.

A religião, em geral, e as Igrejas, em particular, encontram-se questionadas na sua função social e escrutinadas pela opinião pública na verdade das suas convicções. Esta situação, apesar de todas as resistências, tem constituído uma fecunda oportunidade de reelaboração e de recomposição do religioso e das suas instituições. Na actualidade reconhece-se, através da observação mais imediata ou de estudos aprofundados, que os sistemas religiosos não desapareceram – como pronunciavam certas teorias da secularização –, ainda que se apresentem diversamente. Pelo contrário, as religiões encontram-se globalmente num complexo processo de expansão e de metamorfose. Esta constatação induz à necessidade de se apreciar com particular atenção e cuidado o relacionamento entre religiões distintas e os respectivos procedimentos sociais, num processo de recomposição continuado.

A pluralidade religiosa e as suas consequências sociais, se fruto da evolução da liberdade social, não deixam de suscitar problemas sócio-políticos em torno de questões primordiais como a integração social dos seus membros e o grau de capacidade de cada religião lidar com os factores concorrenciais da sociedade, quer ao nível do comportamento dos indivíduos, quer no convívio com outras tradições e verdades religiosas. Permanecem em aberto uma série de questões: em que circunstâncias e em que medida as sociedades, através do poder político, podem limitar as práticas religiosas; até onde os compromissos religiosos individuais e de grupo podem atingir a sociedade e requerer uma alteração ou subversão da ordem existente; como gerir socialmente os comportamentos que, fundamentados na religião, pretendem estabelecer níveis de dependência e submissão individuais, entre outros exemplos, no respeitante à mulher, à juventude ou às crianças; em que medida cabe ao Estado, ou pode este, fazer a destriça sobre a legitimidade de práticas religiosas e formas de crença nomeadamente quando se apresentam como correntes, movimentos ou grupos

de natureza sectária<sup>14</sup>, condicionando a vida dos indivíduos e estimulando comportamentos, pelo menos para alguns, considerados anti-sociais. Garantindo o Estado uma ordem social baseada na lei, coloca-se a questão de determinar qual o alcance desta, garantindo simultaneamente a liberdade religiosa de todos, mas também a liberdade daqueles que não crêem, daqueles que apostasiam, ou ainda, daqueles que defendem uma outra ordem de fundamentação dos laços sociais e dos horizontes de sentido para a existência colectiva.

Particularmente as correntes religiosas que transportam um desiderato salvífico tendem a reivindicar socialmente a subordinação da ordem colectiva a determinados parâmetros morais, defendendo a identificação das suas posições como a destinação natural e sobrenatural das sociedades. Todavia, uma sociedade vivenciada em termos de pluralidade arrasta consigo discrepâncias irreconciliáveis, mantendo vivos antagonismos que tornam também a religião – enquanto convicções e práticas individuais e sociais – num terreno de grande disputa. No interior de cada universo e institucionalização religiosa existe também uma pluralidade, mais ou menos sancionada, implicando uma versatilidade e contradições em face dos problemas da sociedade e dos critérios de vida que as pessoas pretendem afirmar para si e para os outros.

A constatação da relativização dos valores morais ou até a sua ausência, de acordo com certos parâmetros judicativos, aponta para uma concorrência na sociedade de diversas mundividências, colocando o problema do reconhecimento de instâncias competentes e capacitadas para determinar o comportamento dos indivíduos. Repetidamente, ocorre que as instituições religiosas – que se apresentam naturalmente como depositárias do bom ordenamento ético e, consequentemente, social – consideram ser dever do Estado intervir no âmbito das prioridades morais dos cidadãos, devendo estas encontrar tradução nas decisões do poder político estadual. É indiscutível que tal ambiência é tendencialmente geradora de ásperas disputas, as quais têm uma longa trajectória associada à secularização da sociedade, mas sobretudo à sua laicização.

## 2. A laicidade como limite dos laicismos

A laicidade não resulta só do quadro jurídico que, com determinados graus, estabelece uma separação entre o político e o religioso, formulando múltiplas

---

<sup>14</sup> A natureza sectária dos movimentos religiosos corresponde à prevalência e à acentuação de uma relação carismática com a realidade e está normalmente articulada com a dissidência – o comunitarismo anti-social como reacção à realidade circundante – e com uma perspectiva apocalíptica sobre o devir da realidade.

variações em termos de mundividência<sup>15</sup>. Esta ordenação expressa também uma outra dimensão, decorrente da liberdade religiosa, onde a pluralidade religiosa se manifesta concorrente, influenciando e disputando diversamente o terreno social. Assim, a laicidade projecta-se no interior das correntes religiosas – como é o caso do catolicismo – em múltiplas manifestações e tendências e, noutras circunstâncias, em simultâneo, acabando por sublinhar e fortalecer níveis identitários e de natureza sectária, isto é, através de dinâmicas centradas em figuras ou expressões carismáticas.

Contudo, o laicismo – como atitude ideológica e voluntarismo prático – é a utilização da laicidade como instrumento de inibição ou de redução da expressão do religioso nas sociedades, utilizando, inclusive, o Estado para determinar aquela dimensão que se considera ou se remete para a esfera do privado, sendo indiscutível que existe um afrontamento entre os desígnios das religiões e do laicismo. O laicismo – tão plural quanto o fenómeno religioso – chega a preconizar a substituição do religioso por uma ética contratual, pretendendo limitar e determinar toda a influência institucional do religioso na esfera pública, pela afirmação da autoridade do Estado referida a uma neutralidade que em si mesmo se apresenta como conferindo sentido ao conjunto da vida colectiva. Normalmente, nesta disputa entre laicismo e religião encontram-se subjacentes diversos paradigmas antropológicos.

O problema de fundo é sobre como se conjuga a liberdade religiosa – como determinação individual, de cada um – com o desígnio salvífico que os grandes sistemas religiosos propõem. As diferentes experiências religiosas, enquanto realidade cultural e colectiva, exercem indiscutível determinação nas escolhas e procedimentos individuais. No entanto, qualquer recurso, pelo religioso ou pelo laicismo, à coacção das convicções é sempre expressão de totalitarismo, como também o é quando se verifica existir subjugação da crença e da liberdade ao, ou pelo, Estado.

Porém, a laicidade compreendida e praticada como concorrência entre a pluralidade das manifestações de sentido e do religioso, na multiplicidade das suas dinâmicas institucionais, legitima-se e contraria qualquer pretensão de acantonamento residual do religioso. A laicidade garante a liberdade da crença e da não-crença, a liberdade das instituições religiosas, mas simultaneamente garante a liberdade individual diante de qualquer coacção ou prepotência exterior ao indivíduo desenvolvida por qualquer forma da instância religiosa ou não-religiosa que pretenda impor comportamentos, credos ou ideias. Essa liberdade deve ser assegurada, antes de mais, pela lei

---

<sup>15</sup> Entende-se por mundividência as construções de representações, expressas na linguagem, que sustentam a experiência existencial de cada um e de cada sociedade.

comum; e, quando existindo legislação específica (legislação sobre a liberdade religiosa), a liberdade individual e de grupo deve ser garantida sem coarctar a legítima concorrência que resulta da pluralidade existencial própria do ser humano e das suas instituições.

Assim, a laicidade não só garante as posições e as mundividências laicas, mas contribui para que os níveis de proselitismo se tornem exigentes, explicativos e críticos (por um processo de auto-interrogação), sublinhando a necessidade de cooperação, de reconhecimento da pertinência antropológica das experiências que, mesmo contraditórias, permitem a cada um escolher e determinar-se no seio da sociedade.

A laicidade não é, portanto, incompatível, com a vivência religiosa; pelo contrário, permite a valorização da consciência dos limites de cada experiência pelo reconhecimento da alteridade imprescindível para a afirmação da liberdade dos contrários, enquanto expressão da radical dignidade humana. A laicidade, neste contexto, apela à razoabilidade da experiência humana na qual se inscreve a experiência religiosa. A laicidade distingue planos, fornece a possibilidade da paz social sem anular as rivalidades existentes; todavia, estimula também – pelo convívio entre práticas religiosas distintas – uma reelaboração religiosa, onde o fundamental não é a hegemonia sobre os outros, sobre a sociedade, mas a cooperação para cada um poder dizer-se melhor e tornar-se mais humano sem excluir, sem aniquilar. A inclusão proporcionada pela laicidade é a recusa da diluição ou da destruição cultural e espiritual no interior da sociedade. Se a laicidade encontra na tolerância um referencial de explicitação, não desconhece que também há instâncias de intolerância legítimas, cabendo à liberdade social possibilitar a escolha, pelo debate cultural e pelo exercício da cidadania. Neste sentido a laicidade ampara a democracia e desta recebe o necessário assentimento como exercício e interacção da pluralidade diferencial que torna as sociedades mais humanas e participativas pelo facto de proporcionarem o convívio entre uns e outros.

### **3. A assunção do conflito como antídoto dos totalitarismos**

Qualquer forma de fanatização resulta de um processo de absolutização da realidade, em larga medida, produzida por uma simplificação redutora e dualista expressa em termos de fidelidade e de infidelidade (o mundo dos fiéis em contraponto ao mundo dos infiéis). Reveladora dos mais diversos medos, este fanatismo tende a misturar, de forma fusional, as realidades religiosa e política, onde o problema da vontade de poder se apresenta para além da sobrevivência e da equidade do viver. Frequentemente, o fanatismo expressa uma determinação em exercer o domínio sobre os outros, justificada como expressão da ordem social, da tradição e da vontade divina. Assim, verifica-se uma

apropriação da vivência dos indivíduos por uma tutela institucional religiosa ou política, diminuindo significativamente não só a liberdade de expressão, mas com rigorismo a diversidade de possibilidades de existência individual. Neste processo de fanatização da realidade encontram-se, lado a lado, todas as formas teocráticas de poder e todos os Estados de natureza securitária e ideologicamente uniformizadores, exercendo formas directas de controlo sobre as crenças dos indivíduos e as suas iniciativas de organização na sociedade.

Todavia, porque se não pode separar a razão da piedade<sup>16</sup>, existe um desafio permanente nas sociedades que diz respeito à relação entre o desenvolvimento e o papel desempenhado pelas diversas formas de religião. O homem progride, mas a absolutização do progresso e a sujeição a este da condição humana pode manifestar-se como contrário à dignidade do homem<sup>17</sup>. A expressão religiosa constitui-se muitas vezes como última instância da afirmação desta dignidade. Contudo, muitas doutrinas e práticas religiosas atentam também contra a dignidade humana, ou podem ser ressentidas como tal. Assim, na nossa contemporaneidade surgem níveis de tensão e conflituosidade entre religião e razão, tomada esta como expressão da razoabilidade da condição humana. Alguns

---

<sup>16</sup> Alain FINKIELKRAUT em *A humanidade perdida: ensaio sobre o século XX*. Porto: Edições Asa, 1997, ao confrontar o humanismo com as formas de totalitarismo refere «a querela intestina entre piedade e razão», assinalando que: «A razão afirma e ilustra a existência de um reino humano separado. A piedade renega essa pretensão na medida em que, como Rousseau bem viu, não se define apenas pela repugnância em ver sofrer o seu semelhante, mas pela tendência para descobrir o semelhante em qualquer ser que sofre» (p. 68). Este autor chama a atenção para o facto de a razão despida de piedade ficar fechada na fanatização da acção e no «triunfo da vontade sobre todas as modalidades da finitude» (p. 65), cabendo à piedade desenvolver a atenção ao particular de cada um homem e de quem se encontra à sua mercê; sendo desta articulação entre razão e piedade que resulta donde a percepção da dignidade humana, não como princípio abstracto, mas como relação íntima – como comoção, como solidariedade – com a dor e o sofrimento das quais cada homem e mulher se procura libertar na história.

<sup>17</sup> Este modo de colocar a dignidade do homem é sugerido por Hannah ARENDT em *Juger: sur la philosophie politique de Kant*. Paris: Éditions du Seuil, 1991, ao criticar o pensamento de Kant. Esta autora considera que este pensamento apresenta uma «contradição», na medida em que sustenta a ideia de que «o progresso é a lei da espécie humana»; e, ainda neste âmbito, adverte para o facto de que, «ao mesmo tempo, a dignidade do homem exige que (cada ser na sua singularidade) seja visto na sua particularidade e percebido, enquanto tal, como o espelho do género humano em geral – mas fora de toda a comparação e independentemente do tempo. Noutros termos, a ideia mesma de progresso – se designa mais do que uma mudança de circunstâncias e um melhoramento do mundo – vai ao encontro da ideia que Kant fazia de dignidade do homem». Contrariando este modo de pensar, Hannah Arendt conclui que: «É contrária à dignidade humana acreditar no progresso. Para mais que o progresso implica que o discurso nunca tenha fim. O fim da história situa-se no infinito. Não havendo lugar onde possamos parar para colocar sobre o passado o olhar retrospectivo do historiador» (p. 117). Assim, a percepção sobre a dignidade do homem surge, no pensamento de Arendt, intimamente associada à percepção dos limites enquanto processo de consciência.

desses pontos dizem respeito à autonomia da política e da determinação individual em relação aos princípios doutrinários e leis religiosas. Isto é, por muito relevante que se considere a verdade religiosa, esta não se pode impôr ao todo social, descurando a liberdade de escolha individual. A normal social, sem deixar de poder ser sustentada pela crença dos membros da sociedade, fundamenta-se na vontade livremente expressa pelos membros dessa mesma sociedade. Esta percepção diz respeito a uma fundamentação democrática, explicitação de uma sociedade livre e pacificada, o que é distinto de qualquer forma de teocracia teórica ou prática. E, neste particular, assume particular significado o estatuto da mulher e do homem enquanto sujeitos autónomos e livres, mas também as escolhas éticas que devem resultar de um processo de diálogo capaz de superar o conflito, assumindo este e desencadeando simultaneamente um processo social de concertação e de consenso.

Nas sociedades ocidentais, a par da liberdade, do pluralismo e da democracia, enquanto níveis de explicitação das diferenças, manifestam-se também tendências opostas na resposta à religião; essas tendências podem caracterizar-se, por um lado, como uma intransigência religiosa que pretende sacralizar a totalidade do real e, por outro lado, como uma radical recusa a qualquer referência ao religioso, em particular negando-lhe qualquer legitimidade de manifestação pública. Estes dois extremos resultam, em grande medida, de uma forte concorrência no controlo do espaço público. Todavia, mesmo se interdependentes, são posições que se explicam directamente uma à outra, porque uma resulta da vontade totalizadora da realidade pelas múltiplas formas do poder religioso, institucional ou não, e a outra resulta da afirmação da total emancipação dos homens e mulheres e da sociedade de qualquer forma de tutela, directa ou indirecta, do religioso. Ou sejam, ambas remetem para uma concepção fechada da sociedade.

Esta conflituosidade não reside unicamente no plano da vontade das instituições religiosas em interferir e dominar a realidade quotidiana e social em concorrência com o Estado, pretendendo este determinar a universalidade da lei e da ordem pública despida da tutela religiosa. Na panóplia dessas posições patenteadas na sociedade em relação à dimensão religiosa, estão permanentemente em jogo múltiplas mundividências, carregadas de figuras antropológicas, que acompanham o modo de viver de cada um e de cada grupo. Isto é, a relação entre os universos religiosos e a sua explicitação social, se remete para questões de autoridade – nomeadamente, a autoridade religiosa –, também evidencia o tipo de representações mentais sobre o mundo e as relações entre as pessoas, as quais sustentam as crenças individuais e sociais constitutivas dos vários modos das pessoas aceitarem o real (o eu, o outro, Deus, as relações existentes e possíveis). Assim, o impacto do religioso na sociedade, se apresenta uma dimensão institucional, tem a ver também com o modo como se interiorizam

as representações através das quais se lida com a realidade nos seus diversos planos, nomeadamente com o outro, o outro como próximo diferente<sup>18</sup>.

As manifestações de totalitarismo tendem a carrear processos de diabolização, remetendo o mal para o outro, criando uma barreira que separa e exclui, acabando por rejeitar e anular a alteridade – o outro. O contrário acaba por ser interiorizado como adversário, tornando-se o infiel, o inimigo, o traidor, o não desejável, o prescindível. As diversas formas de totalitarismo, uniformizador e fusional, correspondem sempre a processos redutores da realidade, destruidores das potencialidades individuais e das suas expressões que, em nome da unidade religiosa, política ou ideológica, limitam a iniciativa de cada um a mecanismos de subordinação, reprimindo os percursos sociais e individuais, coarctando a liberdade espiritual e a interrogação como possibilidade de conhecer. A verdade tende a ser apresentada como unívoca e gerando uma subordinação inquestionável.

Assim, os totalitarismos religiosos ou laicistas estão acantonados ou limitados pelo espaço próprio definido pela liberdade religiosa enquanto expressão do viver democrático. Efectivamente, só a realidade tecida por uma ampla liberdade religiosa pode gerar uma vivência social pacificadora. Mas, para que tal se verifique é necessário um percurso de renúncia fundamental quer por parte das religiões organizadas, quer por parte dos vários grupos de interesses que se manifestam através do Estado.

O controlo político-social da religião tem os seus limites, os quais coincidem com a liberdade individual e associativa; mas, a religião também os tem, na medida em que esta deve considerar a preservação dos valores democráticos e dos princípios invioláveis da liberdade de religião e da igualdade dos cidadãos perante a lei.

Estas posições têm definido contornos de um combate de forma mais ou menos acutilante em alguns países, mas, a certos níveis, colocado também a uma escala mais geral e global. No marco democrático e dos direitos do homem, pode reconhecer-se os pólos desta tensão, todavia não é legítimo a rejeição de qualquer um deles em nome de uma das partes. A existência social destas posições está colocada nos limites da pluralidade e da liberdade próprios da democracia. Assim, só uma cultura dialógica – assente no diálogo – pode superar a tolerância<sup>19</sup> sem cair no totalitarismo.

---

<sup>18</sup> Importa destacar o significado cultural da possibilidade de se dizer «o outro», constituindo «o outro» referência para a estruturação da existência de cada um e do viver em sociedade. Um autor que deu particular destaque a esta reflexão foi Emmanuel Lévinas. Sobre o pensamento deste autor cf. José Henrique Silveira de BRITO – *De Atenas a Jerusalém: a subjectividade passiva em Lévinas*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2002.

<sup>19</sup> Reconhece-se que a tolerância não pode ser uma asserção dogmática, mas um processo de convívio, sem descartar que há realidades do intolerável, isto é, tudo aquilo que diminui o ser humano.



#### **4. Os limites das religiões e dos Estados**

As convicções necessitam de uma interiorização capaz de lidar com os medos sociais e individuais. O concurso de todas as correntes de crença e de pensamento terá de desenvolver percursos de espiritualidade, não de arremedo, mas estruturadores. Também nesta perspectiva, as grandes tradições religiosas são importantes colocadas no âmbito do pluralismo cultural das sociedades modernas.

Os Estados estarão sempre confrontados pela exigência de garantir a liberdade religiosa – como essencial – e pela busca constante de influência de grupos e instituições decorrente do proselitismo religioso, até porque as instâncias de influência tocam profundamente as representações que as pessoas fazem das suas vidas, do seu presente e do seu futuro. A maior tentação do poder político é a instrumentalização destas mundividades no exercício do seu poder, como o é também para o religioso ou o laicista a utilização desse poder para hegemonizar. Nesta perspectiva, o que está profundamente em causa nas sociedades é a natureza e a função do poder – dos poderes – exercido.

O caso recente da legislação francesa, que tem feito correr muita tinta, proibindo a utilização de símbolos religiosos ostensivos em ambiente escolar, demonstra a encruzilhada de todas estas questões. A França continua a ser vista por muitos como a pátria da revolução e do laicismo, gerando reacções muito fracturantes em torno da legitimidade do Estado legislar sobre matéria respeitante a manifestações exteriores de convicções religiosas. Todavia, sem retrain a liberdade religiosa, o Estado democrático, expressando a vontade política maioritária através da lei, pode, em nome da paz social, advertir para que, no espaço público, as religiões se auto-limitem afim de se respeitarem princípios da dignidade humana. Esta posição, sem negar ou reprimir o necessário e saudável debate público, corresponde à interacção procurada entre o reconhecimento das tradições religiosas e o exercício da soberania popular encarnada pelo Estado pautado pelos direitos humanos, sobretudo quando estão em causa práticas e princípios que se apresentam como intoleráveis, nomeadamente formas de crença que conduzem à fanatização das relações sociais, que estimulam a subordinação e a discriminação, nomeadamente das mulheres, que visam promover a subtracção dos seus membros ao cumprimento da lei geral em que assenta o convívio social democrático. Numa sociedade aberta, as religiões não esgotam a realidade, como também não podem se encaradas como resquícios residuais.

A afirmação religiosa nas sociedades é também concorrenciada, não somente pela realidade política, mas por outras realidades que se apresentam como autónomas e transportando várias formas de racionalidade, como sejam a economia e os modelos de desenvolvimento, ou ainda, os paradigmas suscitados pelos progressivos conhecimentos científicos. Estas formas de racionalidade

possibilitaram outros modos de entender e de definir os contornos da vida cotidiana e das relações entre homens e mulheres na sociedade. A vida das pessoas e no interior desta confrontam-se vários paradigmas sobre o sentido da existência e em relação aos limites admitidos como possíveis para o convívio interpessoal e em sociedade. Este ambiente desafia profundamente os diversos sistemas religiosos, onde, a par da definição do núcleo de convicções admissíveis em cada confissão, em nome dessas mesmas convicções se reivindicam outros paradigmas sobre o entendimento sobre a vida individual e social. Por sua vez, sem recorrer a formas de esmagamento, como podem as religiões conviver, interna e externamente, como vontades e paradigmas distintos?

A interpretação da lei e dos requisitos religiosos pode querer estabelecer e apresentar o que considera ser correcto como vivência religiosa, como marcos morais para os indivíduos e as sociedades, mas este mesmo imperativo, na medida em que reivindica a liberdade religiosa, está desafiado a lidar com a liberdade individual. Pode-se argumentar que existe uma verdade imutável expressa, nas sociedades e nas consciências individuais, pelas instituições – revestidas de autoridade – cuja função e missão é testificação dessa verdade, todavia este modo de colocar a questão surge a par de outras convicções igualmente consideradas, mesmo admitidas, como autênticas, porque expressando uma melhor e mais profunda realização das pessoas em sociedade.

Nas sociedades abertas, está permanentemente latente esta diversidade e concorrência. A democracia mais do que um sistema político que pretende expressar a vontade e a participação de todos os que compõem determinada sociedade, corresponde à dinâmica de representação e funcionamento da sociedade onde o conflito é reconhecido como constitutivo da realidade, inseparável desta, mas cuja gestão não conduz à destruição das pessoas porque consegue, por mecanismos de alternância na gestão do poder e de deliberação legislativa, considerar adquiridos que permitem conciliar liberdade individual, justiça social, pluralidade de convicções e de opções, possibilitando o entrosamento entre a imanência e a transcendência como referências. Por isto mesmo, a vivência e o aprofundamento da democracia implica considerar e desenvolver graus elevados de laicidade. Como ficou expresso, não se confunde laicidade com laicismo. A laicidade é o horizonte de assunção da pluralidade, da identificação e da gestão dos conflitos, que na especificidade do religioso indica que a experiência religiosa, sendo inseparável da autoridade e das instituições religiosas, não é do simples domínio privado mas incorpora dimensões claramente sociais, e garante a cada indivíduo a liberdade, nomeadamente religiosa, cabendo ao Estado zelar por essa liberdade nos parâmetros da legalidade que deverá impedir qualquer forma de subjugação ou destruição das pessoas. Todavia, as instituições e organismos dos Estado são só uma mediação para permitir aos cidadãos o exercício do poder em ordem ao bem comum.

Verificam-se, assim, níveis possíveis de contratualização, o que constitui também o grande desafio para as formulações religiosas. Mas numa época de evidente expansão dos universos religiosos, este desiderato de contratualização é uma necessidade para contrariar paradigmas de «guerra religiosa» ou de «guerras entre religiões». Todas as religiões são realidades em recomposição, o que é próprio da experiência humana. A verdade que as constitui não está em causa, mas esta verdade, mesmo quando formulada como distinta do homem, encontra-se desafiada pelo diálogo existente entre os homens e as mulheres de cada sociedade e cultura. A verdade, na sua multiplicidade de dizeres, não é de ordem a estabelecer o esmagamento de cada um, mas manifesta-se pela possibilidade radical de cada ser humano se dizer a si, aos outros e, na experiência crente, a Deus. Este trabalho religioso do humano só é possível em liberdade, porque a liberdade é sempre uma experiência de relação. No interior desta relação o encontro com a escolha da não-crença não é só uma possibilidade como uma instância de vivificação do acto de acreditar.

Assim, a laicidade como experiência de liberdade não é uma redução mas uma oportunidade de dialogar, de cooperar e de abertura à complexidade da condição humana cujo traço característico da sua interrogação diz respeito ao viver em sociedade, com outros.